پایه های فکری شیخ انصاری
عباس مخلصی

پايههاي فكري شيخ انصاري

پديدآورندگان :
مخلصي، عباس
نشريه :فقه
صفحه : 35-74
زبان : فارسي
پياپي :1
سال :1373
ماه :مهر
ملحقات :
كتابنامه : 70-74

http://www.seraj.ir/engine/detail.asp?ID=A18237

تاریخ فقه و اصول, به هر سبك و شیوه ای به پژوهش درآید, چه از نظر زمانی تقسیم بندی شود و دوره ها و عصرهای معیّنی فصول آن را ترتیب دهد, چه بر پایه (سبكهای فقهی) و یا (مكتبهای فكری) در فقه و اصول, تدوین یابد, هرگز شخصیّت علمی و فكری شیخ مرتضی انصاری, فرزانه و دانشور بنام قرن سیزدهم هجری, از دایره این پژوهش بیرون نخواهد بود.
اگر از زاویه زمان و فراز و فرود عالمان, تاریخ فقه و اصول را در حوزه علم و اندیشه بنگریم, شیخ انصاری را شخصیتی كم نظیر می یابیم كه در عصر خود درخشید و باگذشت یك قرن و نیم هنوز اندیشه ها و آثار او در حوزه ها, جایگاه والایی دارد.
و اگر (سبك) و یا (مكتب) را معیار گزینش دربازشناسی عالمان در نظر آوریم, وی, نقطه عطفی است در تاریخ تحوّل فقه و اصول و سرآغازی دیگر در تطوّر این دو علم. با آن كه دانشورانی متبحّر و توانا پس از وی ظهور یافته اند و آرای او را با دید نقد و مناقشه نگریسته اند, ولی هنوز مكتبی كه او در فقه و اصول بنیان نهاد, نسخ نگردیده و جایگزینی درخور نیابیده است.
در این كوشش, آشنایی با: پیدایی و پیشرفت مكتب فقهی و اصولی شیخ انصاری, آرا و اندیشه ها, طرز اجتهاد, مبانی و پایه های فكری, نوآوریها و برخی زوایای دیگر كه تاكنون كمتر, به بوته نقد و بررسی گذارده شده, بیشترین منظور ما می باشد.
بایدها و نبایدها را نیز می نگریم و از آنچه امروز درباره مكتب وی درخور درنگ و تأمل است, سخن می گوییم. به این امید كه این درنگ در میراث فقهی و اصولی به جای مانده از عالمی بزرگ و برجسته گامی در راستای حركت بخشیدن به آرزوی دیرین و روشنی باشد كه گاه به گاه شعله می كشد, با سخن بزرگی افروخته می گردد و سوكمندانه با اقدامی نه بجدّ كه با حركتی مبهم و رمز آلود, پایانی سرد و خاموش می یابد.
به باور ما: اندیشه اصلاح, بازسازی و تحوّل, وقتی عینیّت و تحقّقی استوار می یابد كه میراث فكری سلف صالح, همگام با فرهنگ و مقتضیات زمان به جریان درآید. و این, بدون آشنایی با این میراث و بدون آگاهی از این خواسته ها, شدنی نیست.
پس, اگر در سطحی وسیع, میراث فرهنگی و علمی گذشتگان بازنگری شود, مقتضیات و پدیدارهای هر عصری به تطبیق فقهی درآید و به كاوشهای فقه افزوده گردد, در حقیقت, منظور اساسی از اصلاح و تحوّل فقهی برآورده شده است. در این نوشتار نیز, از همین زاویه, به بررسی موضوعهای یاد شده خواهیم پرداخت.

چهره علمی
اوّلین آشنایی شیخ انصاری, با بحثهای فقهی و اصولی, به دهه های آغازین قرن سیزدهم هجری باز می گردد. در این زمان, او, در سنین نوجوانی, از دانش عالمانی که درزادگاهش, دزفول, بودند, بهره جست و هسته اوّلیه تفکر اصولی و فقهی وی, در همان سامان شکل یافت.
او, که نمونه کامل هوشمندی و زکاوت فکری بود, پیش از آن که بیستمین بهار عمر را بگذارند, به مسائل اصولی تسلّط یافت و در فقه نیز, دارای رأی و نظر گردید. به سال 1234, که در خدمت پدر خود, به زیارت عتبات می رود, در محضر سید محمد مجاهد, بزرگ حوزه کربلا, از نماز جمعه سخن به میان می آید, شیخ چندین دلیل بر وجوب نماز جمعه اقامه می کند, به گونه ای که این حکم, نزد سیّد و حاضران, مسلّم می گردد, ولی خود نیز, همه آن ادلّه را به نقد می گذارد و به ردّ آنها می پردازد.
سیّد مجاهد, از شیوه استدلال این جوان به شگفت می آید و به قدرت فهم, نبوغ فکر و خردورزی او پی می برد. از این روی, از پدر می خواهد که پسر را در کربلا بگذارد. سیّد متعهد می شود که امکانات ادامه تحصیل او را فراهم آورد. پدر چنین می کند, فرزند را به سیّد می سپارد و خود راهی ایران می شود.
شیخ, دوّمین دوره تحصیل دانش را در کربلا, می آغاز د. مدت چهار سال از محضر دو فقیه و اصولی بزرگ: سید محمد مجاهد و شریف العلماء مازندرانی, بهره می جوید.
در این زمان, پس از بازگشتی یك ساله به وطن, دوباره به کربلا برمی گردد و یك سال و اندی در درس شریف العلماء, شرکت, می جوید, سپس به نجف می رود و یك سال نیز, در محضر فقیه محقق, شیخ موسی کاشف الغطاء, دانش می اندوزد.
شیخ انصاری, در این شش سال, به گفته خودش, آنچه را که از علمای کربلا و نجف باید بیاموزد, می آموزد. از این روی رهسپار ایران می شود, تا خدمتهای علمی و فکری خویش را به اجتماع و مردم, ارائه کند. اما روح تحقیق و ذهن جست و جوگر وی, او را آرام نمی گذارد. سفری به مشهد ترتیب می دهد. در مسیر راه, با عالمان بلاد, آشنا می شود, امّا گمشده خویش را در کاشان می یابد. در آن جا با فقیه و دانشمند توانا, مولی احمد نراقی, دیدار می کند و محضر علمی وی را, از هر جهت شایسته مقصود خویش می بیند. نزدیك به چهار سال, در آن شهر, رحل اقامت می افکند و از آن فرزانه بهره می جوید.
البته در این نشستها, تنها شیخ سود نمی جوید که نراقی نیز, با همه فقاهتش از وی بهره علمی می گیرد:
(استفاده ای که من از این جوان بردم, بیش از استفاده ای بود که او از من برد.)
یا می گوید:
(در مسافرتهای مختلف, افزون بر پنجاه مجتهد مسلّم دیده ام که هیچ کدام, بمانند شیخ مرتضی نبودند).1
از این سخنان دانسته می شود که افکار شیخ, در فقه و اصول, به روزگار جوانی نیز به گونه ای رشد داشته که مرحوم نراقی به فضل و دانش وی, اذعان دارد و او را برترین مجتهدی می داند که تا آن روز دیده است.
شیخ انصاری, پس از بازگشت از این سفر و اقامتی نه چندان کوتاه در دزفول, دیگربار رهسپار نجف می شود و در آن جا, برای همیشه, اقامت می گزیند. در آن روزگار, دو فقیه بنام, در رأس حوزه علمیه نجف بودند: شیخ علی کاشف الغطاء, فرزند شیخ جعفر کاشف الغطاء و شیخ محمد حسن نجفی, صاحب کتاب: جواهر الکلام. وی, چند سالی از محضر علمی شیخ علی کاشف الغطاء استفاده برد2. آن گاه بر کرسی تدریس برآمد و به نشر و نگارش تفکر و اندوخته های فقهی و اصولی خویش پرداخت.
شیخ علی کاشف الغطاء, در وصف مقام علمی وی, به شیخ جعفر شوشتری, شاگرد شیخ انصاری, می گوید:
(کل شئ سماعه اعظم من عیانه. الاّ شیخکم شیخ مرتضی فانّ عیانه اعظم من سماعه.3)

هر چیزی شنیدنش بزرگتر از دیدنش است, مگر استاد شما شیخ مرتضی که دیدنش, بزرگتر از شنیدنش می باشد.

تاریخی کوتاه از تفکر اصولی

شیخ انصاری, در پایان دوره ای زیست که دو تفکر, در سرتاسر آن دوره, در ستیزی سخت بودند: اخباری و اصولی. اخباریان, در, اوایل قرن یازدهم هجری, به رهبری فکری محمد امین استرآبادی, به صحنه آمدند و یك قرن حاکمیت فکری با آنان بود در نیمه دوم قرن دوازدهم, این حاکمیت, به دست توانای وحید بهبهانی, از هم گسست و فرو ریخت. در آن روزگار, تفکر اصولی در پرتو آرا و اندیشه های استوار این (استاد الکُلّ), قوّت و رونق دیرین خود را باز یافت. پس از وی نیز, سه نسل از شاگردان مکتب او, که انصاری در رأس سومین نسل بود, تلاشهای آن مرد بزرگ را در حدود نیم قرن, دنبال کردند و آن را به اوج رساندند4.

با این همه, بودند کسانی که در حفظ, یا اعاده حاکمیت اخباری گری می کوشیدند. از جمله: میرزا محمد, معروف به محمد اخباری (م:1233 هـ .ق). اصولیان با او به مخالفت برخاستند, بویژه شیخ جعفر کاشف الغطاء و سید محمد مجاهد. اینان, محمد اخباری را در محاصره نقد و ایرادهای خردپسند خویش قرار دادند و عرصه فکری را بر او تنگ کردند. از این روی, حرکت وی, نافرجام ماند و مکتب اخباری گری پس از او, تقریباً, منقرض شد. حوزه کربلا و کاظمین, که مرکز این گرایش بود, به تفکر اصولی روی آورد.

بنابراین, روزگار علمی شیخ انصاری پس از ستیز پردامنه اصولیان و اخباریان و پیروزی تفکر اصولی, به کوشش وحید بهبهانی (م:5012هـ . ق) و شاگردان برجسته وي5, آغاز شد. در این زمان زمینه برای پذیرش افکار اجتهادی و اصولی, از هر جهت فراهم بود. در حقیقت, ظهور شیخ انصاری, بزرگترین توفیق برای نتیجه گیری از نیم قرن تلاش اصولی بهبهانی و شاگردان او, بود. از این روی, با ظهور این شخصیت بزرگ, در فقه و اصول, جنبشی پدید آمد که برتری تفکر اصولی برای همیشه پایدار گردید.

پایه گذار مکتب

فقیهان و اصولیان پس از شیخ انصاری, بر این رأی اتّفاق دارند که وی در اصول, مکتب جدیدی را پایه گذاری کرده است.

میرزا محمد حسن آشتیانی, شاگرد برجسته شیخ انصاری و صاحب کتاب: (بحرالفوائد), می نویسد:

(فانّ ماذکرنا من التحقیق, رشحة من رشحات تحقیقاته وذرّه من ذرّات فیوضاته, اُدام اللّه افضاله و اظلاله, فلاتحسبنّه غیر خبیر بهذه المطالب الواضحة, کیف و هو مبتکر فی الفن بما لم یسبقه فیه سابق6.)

آنچه از تحقیق ذکر کردیم, قطره ای تراویده از دریای تحقیقات وی و ذره ای از ریزشهای علمی اوست. خداوند, سایه و برتری او را دوام بخشد. پس گمان نبرید که وی, به مطالب روشنی این چنین, آگاه نیست. چگونه آگاه نباشد, حال آن که در این دانش مبتکر است و هیچکس از پیشینیان, در این ابتکار, بر او پیشی ندارند.

سید محسن امین درباره او می نویسد:

(الشیخ مرتضی بن محمد امین الدزفولی الانصاری النجفی, الأستاذ, الامام, المؤسس, شیخ مشایخ الامامیّة7).

شیخ مرتضی, فرزند محمد امین دزفولی انصاری, استاد, پیشوا, مؤسّس, سرآمد بزرگان شیعه است.)

سید حسن صدرالدین, از او این گونه یاد می کند:

(وهو من المؤسسین, لم یسبقه احد من المتقدّمین والمتأخّرین).

شیخ انصاری, در ردیف عالمانِ مؤسّس است. هیچ یك از پیشینیان و پسینیان او, بر وی سبقت نگرفته است.)

اینان, بیشتر به بیانی کلّی و سخنی گذرا بسنده کرده اند و در چگونگی مکتب و تأسیس او سخنی نگفته اند. در این کوشش, به منظور دست یابی به شناختی عینی

از مکتب و ابتکار شیخ انصاری, ابتدا پایه های فکری او را می نگریم و سپس به تأسیس و نوآوریهای وی.
مبانی تفکّر
همگان, شیخ انصاری را به تفکر و اندیشه های اجتهادی می شناسند. دانشوری سرآمد, برفراز و در اوج, با اندیشه هایی ژرف و بارور. زوایای دیدگاههای فقیهان را بجدّ می کاود, در منابع و ادلّه احکام, دقیق و عمیق, به بررسی می پردازد, استنباط را به استدلال وامی گذارد و اجتهاد حکم را بر مبانی استوار, بنیان می نهد.
مهم این که, تعبّد و پروای دین, قوتِ تفکّر و تعقّل را از او نمی ستاند, بلکه در آمیزشی مکمّل و همگام, وی را به کشف و استنباط نهانهايِ احکام می رساند.
استدلال جویی و ژرف اندیشی را فرهنگ فقه و برآمده از متن دین می داند. در برداشتی فقهی از این حدیث:
(انتم افقه الناس اذا عرفتم معانی کلامنا.8)
شما, فقیه ترین مردمان هستید, آن گاه که ژرفای سخنان ما را بشناسید.
اظهار می دارد:
(والغرض من الروایة, الحث علی الاجتهاد و استفراغ الوسع فی معانی الروایات9.)
امام (ع) در این سخن می خواهد فقیهان را برانگیزد که برای فهم و درك احادیث, به اجتهاد و نهایت تلاش, روی آورند.
شیخ انصاری در استنباط و اجتهاد احکام, به قرآن و حدیث و قواعد و اصول کلّیِ برآمده از آن دو, تمسّك می جوید. اساساً, مکانیزم اجتهاد را در فقه شیعه به کار بستن صحیح همین قواعد و عامهای قرآن و حدیث می داند:
(ان رَحَی الاجتهاد تدور علی العمل بالعمومات01.)
چرخه اجتهاد, بر محور کاربرد عمومات می چرخد.
اجماع را با افزوده هایی می پذیرد و عقل را, چه درکاربرد ابزاری آن و چه به مثابه منبع حکم, در فقه, حجت می داند. اینك تفصیل این مبانی اجتهادی:
قرآن
شیخ انصاری, با اعتقادی که به حجّیت ظواهر قرآن و قواعد برآمده از آن دارد, باور اخباریان را, در عدم جواز استناد به این ظواهر, نادرست می شمارد. از همین روی, سخن آنان را یك یك باز می گوید و به تفصیل به نقض و ردّ آنها می پردازد. در این جا, مختصری از رویارویيِ فکری شیخ انصاری با این گروه را یادآور می شویم, تا طرز تفکر و مبانی اندیشه وی در چگونگی کاربرد آیات, روشن شود. به باور وی, زیربنای تفکر گروه مخالف را دو دلیل تشکیل می دهد:
1 . احادیثی که از تفسیر به رأی نهی می کنند11 و شناخت معارف قرآنی را به (خوطب به) اختصاص می دهند12.
2 . وجود عناصری در آیات قرآن, مانند: تقیید, تخصیص و مجاز. می گویند: ما به وجود این عناصر, در بسیاری از ظواهر قرآن علم داریم. این علم, باعث سقوط ظهور آیات می شود13.
شیخ انصاری از هر دو دلیل اینان, به روشنی پاسخ می گوید و جواز استنباط حکم از ظواهر قرآن را, اثبات می کند که خلاصه ای از آن, بدین قرار است:
* این احادیث, از استناد به ظواهر قرآن منع نمی کنند, زیرا استناد به این ظواهر, پس از کاوش و جست وجو در ناسخ و منسوخ, خاص و عام, اطلاق و تقیید و دیگر شواهد تفسیری که در روایات بیان شده است, صورت می گیرد.چنین کاری و برداشتی, تفسیر به رأی نامیده نمی شود, چه تفسیر به رأی, ابراز نظرهایی است که بی تأمّل و بی آگاهی از علوم قرآنی انجام گیرد.
* اینان, بر پایه ظاهر این احادیث, تمسك به ظواهر قرآن راجایز نمی دانند. بنابراین باور, تمسّك به ظواهر احادیث نیز جایز نخواهد بود; زیرا احادیث به سان آیات قرآن, دارای ناسخ و منسوخ, خاص و عام و...14 می باشند.
* در برابر این احادیث, احادیث دیگری وجود دارد که نه تنها تمسك به قرآن و ظاهر آیات را جایز می شمارند, بلکه بدان امر می کنند. مانند: حدیث ثقلین15, احادیث

عرض بر کتاب16 و احادیث بسیاری که قول17, فعل18 و تقریر19 امامان معصوم(ع) را, در جواز استناد به ظواهر قرآن, می نمایانند.

این سخنان, پاسخ دلیل دوم را نیز روشن می کند. زیرا وجود عناصری مانند تخصیص و تقیید در قرآن, موجب سقوط ظهور آیات نمی شود, بلکه مجتهد را به فحص و شناخت بیشتر برمی انگیزد, تا عوامل این تغییرها را به درستی بشناسد و سپس به استنباط حکم بپردازد.20.

از سوی دیگر, برخی مانند مولی احمد نراقی, نگارنده کتاب: (مناهج الاصول) برآنند که بحث از حجیّت ظواهر قرآن بی فایده است, چرا که این عنصر در اجتهاد احکام نقش چندانی ندارد و در مورد بیشترین و بلکه تمامی آیات احکام قرآن, احادیث بسیاری از امامان معصوم(ع) رسیده است که با استناد به آنها می توان احکام تفصیلی هر مورد را به دست آورد21.

شیخ انصاری, این پندار را نیز مردود می شمارد و آن را برخاسته از نادیده انگاری و یا سهل اندیشی می داند. زیرا در باور وی, بخش عبادات فقه, دارای اطلاقها و عامهای قرآنی بسیاری است که فرعهای برآمده از آنها به هیچ روی, از احادیث دانسته نمی شوند. مانند: (انما المشرکون نجس, فلایقربوا المسجد الحرام22), آیات تیمّم, وضوء و غسل. با آن که بیشترین احادیث در مجموعه های روایی به این بخش اختصاص دارد.

در بخش معاملات فقه, وجود قواعد کلّی قرآنی بر هیچ فقیه متتبّعی پوشیده نیست و روشن است که فقیهان با استناد به همین قواعد کلی, فروع فقهی گوناگونی را استنباط کرده اند که یا هیچ گونه نصّی در مورد آنها وجود ندارد و یا ناهمگون و غیرقابل تمسك می باشد. مانند: (اوفوا بالعقود23), (احل الله البیع24), (تجارة عن تراض25), (فرهان مقبوضة26), (لاتؤتوا السفهاء اموالکم27), (لاتقربوا مال الیتیم 28), (فاسألوا اهل الذکر29), (عبدا مملوکاً لایقدر علی شئ30), (ما علی المحسنین من سبیل31) و...32.

شیخ انصاری, عموم و ظهور آیات را در شمار ظنون خاص می شناسد و حجیّت آنها را از همین باب ثابت می داند. در مواردی که ظاهر آیه ای با دریافتهای قطعی عقل, ناهمگون باشد, تأویل آن را جایز می شمارد33.

تخصیص عامهای قرآنی را به خبر واحد می پذیرد و دلیل آن را اجماع اصحاب و سیره متشرعه می داند. زیرا اعتقاد دارد که فقها, همواره در مقابل عموم قرآن به خبر واحد عمل می کرده اند و این سیره تا زمان اصحاب استمرار می یابد و امامان, آنان را از این شیوه باز نداشته اند34.

این سخنان, باور عمیق وی را از جواز کاربرد آیات و قواعد کلّی قرآن در اجتهاد احکام, نشان می دهد. قرآن را کتاب فهم, استنباط, اجتهاد و منبعی جاوید برای دریافت احکام می داند و منشوری گویا که باید در عینیّت فقه جای یابد.

سنّت

شیخ انصاری, احادیث را, باسه شرط, منبع حکم می شناسد:

1 . حدیث از امام صادر شده باشد.

2 . امام(ع), به صراحت در صدد بیان حکم شریعت باشد.

3 . مضمون و مدلول حدیث, با فهم مجتهد از آن, همسان باشد.

وجود این شرایط در حدیث, به کاربردن آن در عملیات استنباط, اطمینان آور است و حکم برگرفته از آن, دارای حجیّت و اعتبار.

وی, برای شناخت این مطلب که آیا سخن امام, بیان حکم واقعی شریعت است یا به سبب بروز عواملی مانند خوف و تقیّه, در جهت خلاف واقع تغییر یافته است؟ قاعده ای ارائه می کند: (اصل در سخنان معصومین(ع) بیان حکم واقعی است) بنابراین, اگر فقیه, سخن امام را در موردی متأثر از خوف و تقیّه بداند, در صورتی که آن سخن به نشانه های این عناصر محفوف نباشد, ادعای او پذیرفته نیست35.

از این روی, احادیث را با شتاب و بی تحقیقی درخور, تقیه ای شمردن, شیوه ای ناروامی شمارد و معتقد است که تأویل حدیث پذیرفته تر از تقیّه ای دانستن آن می باشد:

(ان الخبر الظنّی اذا دار الأمر بین طرح سنده وحمله وتأویله فلاینبغی التأمّل فی انّ المتعیّن تأویله ووجوب العمل علی طبق التأویل, ولامعنی لطرحه او الحکم بصدوره تقیّةً فراراً عن تأویله36.)
هرگاه امر دائر باشد بین کنارگذاردن سند حدیث ظنّی, یا حمل و تأویل آن, بی شك تأویل آن متعیّن است و واجب که بر اساس همان تأویل عمل شود. و پذیرفته نیست که به خاطر فرار از تأویل, طرح گردد یا تقیّه ای دانسته شود.
وی, مخالفت حدیث با آرای عامّه را قرینه شامل و فراگیر بر صحت یا تقدّم آن نمی شناسد. همچنین موافقت حدیث را با رأی آنان, در همه موارد, حاکی از تقیّه نمی داند:
(انّ هذه کلّها قضایا غالبیّة لا دائمیّة37.)
بنابراین, برای سنجش درستی یا نادرستی حدیثی که از جهت یاد شده, گمان آور است, باید به نشانه ها و شاخصه های دیگر نیز توجه شود.
الگوی تفکّر شیخ انصاری از چگونگی فهم و چگونگی کاربرد احادیث, بیشتر بر تعمّق و ژرف اندیشی در مفادّ احادیث و خردپسندی مضامین آنها, استوار می باشد. همواره اندیشه و کاوش درباره شناخت سخنان معصومین(ع) را, سفارش می کند. از این روی فقیه را کسی می داند که در فهم احادیث به تفکّر و تأمل بپردازد و به صرف معارضه و ناهمگونی دو حدیث, مبادرت به طرح یکی نکند38.
احادیثی که در مجموعه های حدیثی گردآمده است, چون با نادرستیها آمیخته می باشد, قطعی الصدور نمی داند, بلکه عمل به مفادّ آنها را به همسازی با معیارهای اعتبار حدیث منوط می کند39.
خبر واحد: حجیّت خبر واحد, از دیرباز, مورد بحث گفت و گوی فقیهان بوده است, برخی انکار کرده اند و بعضی حجّت دانسته اند. سید مرتضی در رأس گروه نخست قرار دارد و شیخ طوسی مبتکر و سرآمد باور دوم می باشد. پس از شیخ طوسی, جز ابن ادریس که با نظر وی مخالفت ورزید و رأی سید مرتضی را الگوی پیروی قرار داد, همگان نظر او را پذیرفتند و همچنان در فقه پایدار ماند.
اما از آن جا که سید مرتضی و شیخ طوسی, دو استوانه فقه و اصول, سر سلسله این دو باورند و هر دو نیز, بر صحت و درستی باور خویش ادعای اجماع کرده اند, صاحب نظران پس از اینان, دریافتن راهی برای جمع بین این دو باور متضادّ, تلاش بسیار کرده اند. در این میان, شیخ انصاری, پس از بیان راههای جمع و نقد و بررسی آنها, شیوه جدیدی را برای همسازی این دو باور, ارائه می کند:
(بهتر آن است که بگوییم: سید مرتضی از واژه (علم) که گفته: (خبری شایسته استناد است که موجب علم گردد), مرادش سکون نفس و اطمینان می باشد, نه یقین و قطع. و این که می گوید: (خبر واحد اگر با قرینه علمی همراه باشد, پذیرفته می شود), منظور وی قرینه ای است که موجب اطمینان و وثوق گردد. بنابراین, اگر روایت, یا راوی مورد وثوق باشد, از نظر سید مرتضی پذیرفته خواهد بود و با رأی شیخ طوسی که خبر واحد موثق را می پذیرد, هماهنگی خواهد داشت40.)
در حقیقت, شیخ انصاری با توجیه کلام سید مرتضی, راه جمع را می جوید و می کوشد با تصرّف در مبانی نظری او, باور وی را با باور شیخ طوسی همساز کند.
اما, در این توجیه و تصرّف, به خطا رفته, زیرا:
1 . این که خبر واحد از باب حصول اطمینان و وجود علم عادی, حجت باشد, چیزی است که محدثان, در آن روزگار بر آن بوده اند و سید مرتضی باور آنان را ردّ کرده است.
2 . از سخنان سید مرتضی, به صراحت دانسته می شود که مراد وی از علم, قطع و یقین است41; از این روی, در باور وی, وثوق و حصول اطمینان نمی تواند, موجب اعتبار و حجیّت خبر واحد باشد.
البته از این که می بینیم, سید مرتضی در مرحله عمل و استنباطهای فقهی, به احادیثی تمسك می جوید که به طور قطع موجب علم نمی شود, چه بسا بتوان گفت توجیه شیخ انصاری و راه جمع وی, درست می نماید42.

به هر حال, پس از یاد كرد سخنان فقیهان و اصولیان و نقد و بررسی ادلّه آنان, به داوری می پردازد و رأی خود را چنین اظهار می كند:
(دلیلهایی كه در حجیّت خبر واحد بیان كرده اند, برخی شایسته پذیرش است و پاره ای دیگر چنین نیست. ادلّه ای كه حجیّت خبر واحد را ثابت می كند بر اعتبار خبر واحدی دلالت دارد كه مفادّ آن مورد وثوق و اطمینان باشد.43)
شیخ انصاری, وجود اجماع, شهرت قطع آور و مسلّم فقها و قراین بسیاری را, بر حجیّت چنین خبری ثابت می داند و معتقد است كه اجماع و شواهد صحت در هیچ مسأله فقهی و اصولی, به گونه این مسأله وجود ندارد:
(فالشّاك فی تحقق الاجماع فی هذه المسأله, لا أراه یحصلُ له الاجماعُ فی مسألة من المسائل الفقهیّة.44)
فقیهی كه تحقق اجماع را در مسأله حجیّت خبر واحد, با شك و تردید بنگرد, در هیچ مسأله فقهی به اجماع دست نخواهد یافت.
اجماع
از سخنان شیخ انصاری, بر می آید, اجماع را یك دلیل علمی نمی شناسد و به آن, به عنوان منبعی مستقل در فقه نمی نگرد. عبارتی كه در آغاز سخن, درباره اجماع بیان می كند, حكایتی از ناباوری او به این دلیل می باشد.
(بل العامّة, الذین هم الأصل له وهو الأصل لهم45.)
اجماع, در تفكّر عامّه اساس یافت و همان نیز, اساس این تفكّر شد.
وی, معنای اجماع را در فرهنگ فقه شیعه, با آنچه كه بار مفهومی این واژه است, متغایر می داند. بدین سبب, اطلاق آن را بر اتّفاقهای یاد شده در كتابهای فقهی, با عنایت و مسامحة می پذیرد.
بر آن است كه فقها اجماع را اتّفاق تمامی عالمان یك عصر دانسته اند, ولی از هیچ یك از اجماعهای ادّعا شده آنان, اتّفاقی این چنین, دانسته نمی شود. از این روی برخی از فقها, مانند: شهید اوّل 46 و محقق سبزواری47, چون اجماعهای یاد شده فقها را با معنای ظاهر اجماع و تعریف آن, ناهمساز دیده اند, به توجیه آنها دست یازیده اند.
شاهد دیگری كه دیدگاه انصاری را تأیید می كند, این كه می بینیم, فقها معیار حجیّت و اعتبار اجماع را وجود رأی معصوم(ع) در میان آرا, دانسته اند و بر آنند هر اتّفاقی, هر چند اندك, كه متضمّن رأی امام(ع) باشد, حجت است48.
شیخ انصاری با اشاره به این نگرش اظهار می دارد:
(لكن لایلزمُ من كونه حجّة, تسمیتُه اجماعاً فی الاصطلاح49.)
این كه فقها, این گونه اتفاقها را حجت دانسته اند, لازم نمی آید آن را در اصطلاح نیز اجماع بنامیم.
بدینسان وی, نتیجه می گیرد كه واژه اجماع, در فقه شیعه, به معنای شناخته شده آن (اتّفاق كلّ) كاربردی ندارد, بلكه از آن معنایی منظور می شود كه با دلیل (سنّت) یكسان و هم افق می باشد:
(انّ الاجماع الاصطلاحی متضمّن لقول الامام(ع), فیدخل فی الخبر والحدیث50.)
در پاسخ این سؤال كه چرا فقیهان اجماع را یكی از ادلّه چهارگانه دانسته اند, می نویسد:
(فالنكتة فی التعبیر عن الدلیل بالاجماع, هو التحفّظ علی ما جرت سیرة اهل الفن, من ارجاع كل دلیل الی احد الادلّة المعروفة بین الفریقین51.)
سرّ این كه فقهای شیعی, اجماع را در شمار ادلّه آورده اند, آن است كه خواسته اند در برگشت هر دلیل به یكی از دلیلهای پذیرفته دو مكتب سنّی و شیعی, شیوه ای همسان وجود داشته باشد.
با این همه, از مطالعه مواردی كه شیخ انصاری, به این دلیل تمسك جسته است, دانسته می شود كه وی, اجماع محصّل را حجّت می شناسد, ولی حصول آن را غیر ممكن می داند52 و حجیّت اجماع منقول را به عنوان جزئی از پایه های یك دلیل, در استنباط احكام, می پذیرد. بدین گونه: وقتی مجتهد, نقل اجماع را در مسأله ای به نیكی نگریست, اگر با تتبّع درباره آن مسأله, اماره های دیگری به دست آورد كه با

اجماع یاد شده همسانی داشته باشد و حکم آن را تأیید کند, در این صورت از مجموع نقل اجماع و شواهد همسانِ آن, رأی امام یا وجودِ دلیلی معتبر که نشان دهنده رأی معصوم است, کشف خواهد شد و آن گاه, فقیه, به گونه علمی, به دلیل شرعی حکم, دست خواهد یافت53.
به عنوان مثال, وی از آن جهت در حجیّت خبر واحد, به اجماع تمسك می کند که قراین و شواهد بسیاری بر درستی آن دارد. مانند: ارجاع امامان به فقیهانی چونان: زرارة و یونس بن عبدالرحمن و...54, ادعای کشّی و نجاشی بر این که اصحاب به احادیث غیر علمی که اطمینان و وثوق به صدور آن از امام(ع) داشتند, عمل می کردند. مانند: عمل آنان به روایات مرسل ابن ابی عمیر و بزنطی55.
بر پایه همین دیدگاه, از حجیّت اجماع, در مسأله بطلان عقد صبّی,با آن که از علامه حلّی و ابن زهرة نقل اجماع می کند, ولی چون سایر آرای فقیهان را با آن هماهنگ نمی یابد, از استناد حکم به اجماع یاد شده, دوری می جوید. در حالی که عمده ترین دلیل این مسأله, اجماع می باشد56. همین گونه در مسأله بطلان عقد فضولی57.
به هر روی, شیخ انصاری, اجماع را در صورتی در خور استناد می شناسد که یا به سبب آن علم عادی (ظنّ) به رأی امام یا مدرکی برآمده از آن, حاصل شود (در این صورت حجیّت و اعتبار برای ظنّی خواهد بود که از اجماع به دست می آید)58 و یا با کشف شواهد و قراینی همساز با مفادّ اجماع, به مثابه دلیلی علمی شناخته شود.
عقل
شیخ انصاری, در اثر اصولی خویش: (فرائد الاصول), در خصوص دلیل عقل, به بحث نمی پردازد و بابی مستقل برای آن نمی گشاید و به سخنانی پراکنده و کوتاه بسنده می کند. زیرا این کتاب, گردآمده پنج رساله جداگانه: قطع, ظن, برائت, استصحاب و تعادل و تراجیح می باشد و وی, پیش از نگارش این مباحث, نظر خویش را درباره دلیل عقل, در کتاب (مطارح الانظار) به گونه ای شامل و کامل, مطرح کرده است.
این کاستی در (فرائد الاصول) موجب شده است, برخی, درگاه بررسی سیر تطور دلیل عقل, در اندیشه اصولیان, درباره شیخ انصاری به اشتباه گرفتار آیند:
(گروهی چون صاحب معالم و شیخ انصاری و آخوند خراسانی, رضوان الله علیهم, و بسیاری دیگر از اصولیین به هیچ عنوان متعرّض دلیل عقلی, نشده اند و حتی یك کلمه درباره آن سخن نگفته اند59.)
این داوری درباره تفکر اصولی انصاری, به هیچ روی پذیرفته نیست, بلکه نوعی ناسپاسی در برابر تلاش علمی شخصیّتی است که به راستی در تجدید حیات عنصر عقل, در فقه و اصول, نقش به سزایی داشته است.
همو, به اطمینان می نویسد:
(شیخ انصاری حتی یك کلمه درباره دلیل عقل سخن نگفته است.)
در حالی که مطالعه (فرائد الاصول), از روی درنگ و حوصله, بی اساس بودن این داوری را روشن می کند:
* شیخ انصاری در مبحث استصحاب, در تبیین این مسأله که استصحاب, حکم ظاهری است, یا حکم عقلی؟, تعریفی کامل از دلیل عقل, بیان می کند:
(دلیل العقل هو حکم عقلی یتوصل به الی حکم شرعی 60)
دلیل عقلی, حکمی عقلی است که به سبب آن به حکم شریعت دست می یابیم.
علاوه همین تعریف را در چند جای این مبحث یاد می کند61.
* در مبحث (قطع), از حجیّت و اعتبار احکام عقلی سخن می گوید و با تفصیلی بیشتر, دیدگاه عقلی خود را نشان می دهد62.
* چیزی که ناروا بودن این سخن را بیشتر روشن می کند, مطالعه سخنان مستقل و گسترده ای است که در کتاب (مطارح الانظار درباره دلیل عقل, از وی تقریر شده است63.
اینك, به منظور نشان دادن تفکر و دیدگاه روشن شیخ انصاری از دلیل عقل, سخنان وی را در دو کتاب (فرائد الاصول) و (مطارح الانظار) مطالعه می کنیم:
تفکر عقلی در فرائد الاصول

همان گونه كه پيشتر ياد كرديم, شيخ انصارى در بحث حجيّت قطع, از عقل و احكام عقلى سخن مى گويد و انديشه خود را در اين باره, تا اندازه اى, مى نمايد. وى در آغاز اين بحث, باور اخباريان را طرح مى كند و به نقد آن مى پردازد. اخباريان, بر قطعى كه از مقدمات عقلى حاصل آيد, تكيه نمى كنند و دليل آن را اشتباه نمايى بسيار عقل مى دانند.
شيخ انصارى در برابر اين سخن, به دفاع از تفكر عقلى مى پردازد و باور اخباريان را پندارى نادرست مى شمارد. به اعتقاد وى, اگر كشف عقلانى احكام شريعت, به سبب اشتباه بسيار عقل, فاقد اعتبار باشد, كشف حديثى احكام نيز اين گونه خواهد بود. زيرا در كشف حديثى نيز, به سبب ابهامهايى كه احاديث را فراگرفته است, اشتباههاى بسيارى رخ مى نمايد, به گونه اى كه كمتر از اشتباه پذيرى عقلى نيست64.
توضيح سخن: بعضى بر اين تصوّرند كه اگر احاديث معصومين(ع) تنها منبع دريافت حكم باشد, از خطا و اشتباه در فهم احكام شرعى مصون خواهند بود. اين پندار سطحى, برخى را بر آن داشته است كه كاربرد عقل و خرد را در كشف احكام شرعى ناروا شمارند و كسانى را كه به منظور شناخت و استنباط احكام از اين نيرو كمك مى جويند, داراى روشى ناپسند و استنباط و فهم فقهى آنان را نادرست و غيرشرعى بدانند.
شيخ انصارى, با اين توجه كه پندار اين گروه, بيشتر برپايه خطاپذيرى ادراكهاى عقلى, شكل گرفته, به ارائه پاسخِ نقضى مى پردازد و آنان را به خطاها و اشتباهاى بسيارى كه در فهم حديثيِ احكام نيز وجود دارد, توجه مى دهد.
مهمترين عوامل خطا و اشتباه, در دريافتهاى فقهى از احاديث عبارتند از:
أ . جعل حديث از سوى جاعلان و دروغ پردازان, به كين, يا به طمع, موجب شده اِسناد قطعى احاديث به امامان(ع), با تأمل و سؤال روبه رو گردد. اين احاديث كه در اصطلاح فقهى از جهت صدور تزلزل دارد, در ميان احاديث فقهى و غير آن, بسيارند. حتى به روزگار امامان نيز, هميشه اصحاب از همين جهت نسبت به احاديثى كه نزد خود داشتند در هراس بودند.
يونس بن عبدالرحمن كه از فقها و راويان برجسته فقه و حديث است مى گويد:
(احاديثى را كه از ياران امام باقر و امام صادق(ع) گردآورده بودم, به محضر امام رضا(ع) عرضه كردم, امام, بسيارى از آنها را انكار كرد65.)
ابن ابى العوجاء, هنگامى كه مى خواستند به جرم زندقه, بر دارش كنند, گفت:
(قد دسست فى كتبكم اربعة آلاف حديث66.)
به حتم, چهار هزار حديث در كتابهاى شما گنجاندم.
بازشناسى احاديث درست, از نادرست, به سادگى ممكن نيست, بلكه نياز به تحقيق در تاريخ, آشنايى با فرهنگ سخنان امامان و شناختى عميق و درست از احوال راويان حديث دارد. با اين همه نيز, چون در علم حديث شناسى, مبانى و ديدگاهها گوناگون است, داوريِ يكسانى نسبت به اين گونه احاديث انجام نمى گيرد. حديثى, امكان دارد از ديد فقيهى مجعول و بى اعتبار باشد, از ديد فقيهى ديگر, معتبر و درخور استناد. در اين موارد, كه متأسفانه بسيارند, به طور حتم, يكى از اين دو فقيه, به اشتباه دچار مى آيد.
2 . حاكميّت ديرپاى تفكر سنّى و ترويج و پشتيبانى خلفا از آن تفكر و انزواى تفكر شيعى و طرد و ردع آن از سوى خليفگان جور, موجب گرديد, امامان شيعه(ع) به صراحت نتوانند تلقّى فقهى خويش را از دين بيان كنند. از اين روى, درپاره اى احاديث, به عللى مخالف آنچه مى انديشيده اند, سخن گفته اند. شناخت اين گونه احاديث, به سبب از بين رفتن شواهد و قراين موجود, كه امام(ع) با تكيه بر آنها سخن گفته است, بسيار دشوار مى نمايد.
3 . بى شك, سخنان امامان(ع) در بستر زمانى و با توجه به فرهنگ خاص زمان خودشان, صادر شده است. افزون بر اين, امامان(ع) گاه سخن, به نوع تفكّر و سطح فكرى و فرهنگى مخاطبان توجه داشته اند و فراخور فهم و درك آنان, سخن مى گفته اند.

این قراین و قالبهای گفتاری, که در شناخت صحیح سخنان بزرگان دین, نقش تعیین کننده ای دارد, اکنون نامعلوم و پوشیده مانده اند و موجب فهم و برداشتهای اشتباه از احادیث می گردد.
بنابراین, کشف احکام از منبع حدیث نیز ممکن است با اشتباه و خطا همراه باشد. اختلاف آرای فقیهان در احکام شریعت, که از اختلاف در چگونگی اعتبار و نوعِ تفسیر هر فقیه از احادیث, بر می خیزد, گویای همین خطاپذیری در منبع حدیثی می باشد. در عین حال, تکیه و استناد به این منبع, از سوی هیچ کس منع نشده است.
از همین روی شیخ انصاری, خطا پذیری عقل را به سان خطاپذیری حدیث می شمارد و جواز استناد به احادیث را, دلیل جواز استناد به عقل می داند. تقدم دلیل نقلی, بر دلیل عقلی قطعی را نمی پذیرد و بر آن است که در مورد تعارض عقل و نقل, اگر نتوان دلیل نقلی را طرح کرد, به ناچار بایست آن را تأویل و توجیه کرد67. در مورد پاره ای از ظواهر قرآن که با دلیل قطعی عقل, ناسازگارند و ناهمسان, بر همین باور می باشد68.
از باب نمونه, احادیثی وجود دارد که در آنها حکم عقل در پاره ای موارد, تخطئه شده است و برخی خواسته اند با استناد به آنها, ملازمه حکم عقل و شرع را نادرست شمارند. شیخ انصاری, در مقام ردّ اندیشه اینان, پاسخهایی را ارائه می کند, از جمله می نویسد:
(انّ الدلیل الدال علی الملازمة قطعيّ و لایعارضه خبر الواحد بل ولا المتواتر لفظاً, فلابدّ إمّا من حمله علی خلاف ظاهره أو من طرحه69.)
دلیل عقلی که ملازمه حکم عقل و شرع را اثبات می کند, قطعی است. خبر واحد و بلکه خبر متواتر لفظی نیز, نمی تواند با آن معارضه کند. پس ناچار, یا باید بر معنایی خلاف ظاهرش حمل شود و یا طرح گردد.
در پاسخی شامل, از اساس پندار این گروه را مردود می شناسد:
(وبالجملة لایصحّ ترك الدلیل العقلی و الأخذ بروایة فی سندها بل فی دلالتها ایضاً ألف کلام70.)
اساساً, نارواست که دلیل عقلی را نا دیده انگاریم و به روایتی تمسّك جوییم که از حیث سند و بلکه از حیث دلالت و معنی نیز, با هزاران پرسش همراه است.
در فقه نیز, درپاره ای موارد تعارض عقل و نقل رخ می نماید که بر پایه همین دیدگاه, اجتهاد باوران به توجیه احادیث دست می یازند. مثلاً احادیث معتبری وجود دارد, که حکم می کنند کسی را که نماز فرادا گزارد اگر جماعتی برگزار شد, اعاده کند71. در برابر عقل می گوید: کسی که نماز گزارده امر خدا را امتثال کرده و ملاك حکم حاصل شده است و امتثال پس از امتثال, نشاید, زیرا تشریع لازم می آید.
در این جا, فقیهان در پرتو دلیل عقل, احادیثی را که بر وجوب اعاده نماز دلالت دارند, توجیه و آنها را حمل بر استحباب می کنند72.
نمودار تعارض و تأویلهای عقلی, در بستر علم کلام و صحنه اندیشه و اعتقاد نیز, چشم انداز و سیع تری از این موارد نشان می دهد که از موضوع بحث ما خارج است.
از سخنان شیخ انصاری, دو استدلال بر صحت و درستی این تأویلها, به دست می آید:
1 . از ظواهر آیات و احادیثی این چنین, در نهایت, (ظنّ) حاصل می شود, اما دلیل عقل, قطعی و یقین آور است. ظنّ در برابر قطع حجیّت و اعتباری ندارد73.
2 . دلیل نقلی بر دلیل عقلی, تقدم ندارد:
(وجه الاستشکال فی تقدیم الدلیل النقلی علی العقلی الفطری السلیم ماورد من النقل المتواتر علی حجّیة العقل, وانه حجّة باطنة, وانه مما یُعبَد به الرحمن ویکتسب به الجنان, ونحوها مما یستفاد منه کون العقل السلیم ایضاً حجّة من الحجج, فالحکم المنکشف به حکم بلغه الرسول الباطنی, الذی هو شرعٌ من داخل کما انّ الشرع عقل من خارج74.)
سبب عدم تقدم دلیل نقلی بر دلیل عقلی فطری و سالم, وجود احادیث متواتری است که بر اعتبار و حجیّت عقل دلالت می کنند. بر پایه این احادیث, عقل حجّت باطنی و چیزی است که با آن خدای یکتا به عبودیت گرفته می شود و آسایش درجهان دیگر به دست می آید. یا احادیثی که از آنها دانسته می شود عقل سلیم نیز,

یکی از حجّتهاست. پس حکمی که به کمك عقل کشف شود, حکمی است که توسّط رسول باطنی ابلاغ شده است. عقل, شرعِ درونی آدمیان و شرع, عقل بیرونی آنان است.
این سخن, اعتقاد شیخ انصاری را از درستی تأویلهای عقلی, نشان می دهد و حکایت از این دارد که به راستی عقل و احکام قطعی عقلی, بر مسند حجیّت شرع می نشیند و به سان آن نیز حجیّت و اعتبار می یابد. پس چه جای تأمّل که ابهام حکم برآمده از حجّتی را, در پرتو حجّت دیگر, تبیین و تفسیر نکنیم؟
شیخ انصاری, بر پایه همین استدلال, دست یابی به احکام شریعت را از طریق عقل, حتی از دیدگاه اخباریان حجّت می داند و معتقد است بین آنچه خود درباره عقل می گوید, با آنچه آنان باور دارند. اگر نیك بنگرند, تفاوت و دوگانگی نخواهند یافت; زیرا براساس اندیشه آنان نیز, حجیّت شرعی احکام عقل پذیرفته و ثابت می باشد:
(بر این فرض که پیروی از احکام, به ابلاغ از سوی امام(ع) منوط باشد, باز احکام عقلی معتبر و وجوب پیروی دارد. زیرا وقتی صدور حکمی از امام(ع) را, در پدیده ای که مورد ابتلا می باشد, به طور اجمال بدانیم (بویژه با توجه به این که تمامی اوامر و نواهی را پیامبر(ص) بیان نموده است).و آن حکم جز با کمك عقل (مستقلّ یا غیرمستقل) دانسته نشود, اطمینان می یابیم که آنچه با عقل کشف کرده ایم, از امام(ع) صادر شده است. پس پیروی از آن, در حقیقت, پیروی از امام(ع) می باشد 75).
بدین سان, اگر چه شیخ انصاری, در کتاب اصولی خود, در خصوص دلیل عقل, به طور مستقل و جداگانه بحثی نمی کند و بابی نمی گشاید, ولی به خوبی باور عقلی خویش را در لابلای مباحث این کتاب, نشان می دهد. از همین روی آنچه از او یاد شد, گر چه در مبحث (قطع) بیان می کند, اما راسخ ترین اعتقاد را در ملازمه حکم عقل و شرع, که سنگ بنای حجیّت احکام عقلی است, دارد. همچنانکه تمسّك او به دلیل عقل در مسائل گوناگون اصولی, در جای جای مباحث این کتاب و نیز استدلالهای عقلی وی برای اثبات آرای اصولی خویش, همین اعتقاد را ثابت می کند.
تفکر عقلی در مطارح الانظار
شیخ انصاری در بحث (ادلّه عقلیه) از مباحث این کتاب, به تبیین دلیل عقل می پردازد و از زوایای گوناگون, به این عنصر توجه می کند. عناوینی مانند: تعریف دلیل عقل و دیدگاه اصولیان درباره آن, اثبات حجیّت عقل و احکام عقلی, قلمرو حجیّت,ملازمه حکم عقل و شرع, ادلّه اثبات ملازمه, پاسخ به شبهات منکرین ملازمه و... را به بررسی می گذارد پژوهشی ژرف و گسترده, درباره این مسائل ارائه می دهد. در این جا, پرتوی از اندیشه ها و آرای وی را در این کتاب منعکس می کنیم:
تعریف دلیل عقل
تعریف متداول دلیل عقل را می پذیرد و آن را تعریفی درست و کامل می داند:
دلیل العقل حکم عقليّ یتوصّل به الی حکم شرعی76.
دلیل عقل, حکمی است که به سبب آن به حکم شریعت دست می یابیم.
در این جا این پرسش وجود دارد:
آیا سببیّت در حکم عقلی به نحو علّت تامّة باید باشد, یا مطلق حکم عقلی که در دست یابی به حکم شرعی, به گونه ای نقش دارد, دلیل عقلی نامیده می شود؟
شیخ انصاری, به منظور پاسخ از این پرسش, مواردی را که ممکن است عقل در کشف و استنباط حکم شرع, نقش داشته باشد, بیان می کند و در پرتو آن, چگونگی دلیل عقل را می نماید. معتقد است: مواردی که حکم مجهول شرعی با استدلالی به دست آید که هر دو مقدمه آن, حکم عقل باشد, عقلی بودن دلیل حکم روشن است; اما در مواردی که یکی از دو پایه استدلال, حکم عقل باشد, در این موارد, وقتی دلیل حکم عقلی دانسته خواهد شد که مقدمه شرعی استدلال, محرز باشد:
مقدمه شرعی: جهاد, حکم واجب شرعی است.
مقدمه عقلی: مقدمه هر فعل واجبی به حکم عقل واجب است.
حکم به دست آمده عقلی: تمامی آنچه که جهادی موفّق به وجود و تحقّق آنها وابسته است, شرعاً واجب می باشد.

در این مثال, چون مقدمه شرعی استدلال, یعنی (وجوب شرعی جهاد), معلوم و محرز می باشد, از دیدگاه شیخ انصاری دلیل حکم را باید عقل دانست نه شرع و بر عکس اگر مقدمه عقلیِ استدلال, بدیهی باشد, در این صورت شرع منبع حکم خـواهد بود. پس به اعتقاد وی, هرگاه اساس حکم, به عقل استناد یابد, هر چند علت تامّه نباشد, دلیل حکم, عقلی دانسته خواهد شد و این خود, معیار بازشناسی دلیل عقلی از دلیل شرعی است:
(فالمراد من التسمیة بالعقلی انّ الحکم مستند الی العقل لا الاجماع وغیره من الادلّة الشرعیة77.)
منظور از عقلی دانستن دلیل, آن است که حکم استناد به عقل دارد, نه به اجماع و غیر آن از دلیلهای شرعی.
از همین روی, فرقی نمی گذارد که حکمِ عقل, صغرای استدلال قرار گیرد یا کبرای آن. ولی برخی برآنند معیار تمایز, کبرایِ هر استدلال است. اگر کبرا, حکم شرعی باشد دلیل نیز شرعی و اگر عقلی باشد, دلیل عقلی خواهد بود78.
از آنچه یاد شد دانسته می شود مواردی که حکم شریعت با استدلالی صرفاً عقلی استنباط گردد, منحصر به موارد حسن و قبح عقلی می باشد; چه, در این موارد است که بدون ضمیمه مقدمه ای شرعی, به قانون شرع, دست می یابیم. در اصول از آنها, با عنوان: (مستقلات عقلیّه) یاد می شود و فقها احکام شرعی ا ین موارد را احکام تأکیدی یا ارشادی می دانند, تأکید و ارشاد به حکمی که عقل می فهمد.
اما مواردی که فهم حکم بر مقدمه عقلی استدلال, استوار می باشد, شمول و گستره بیشتری دارد. مقدمه واجب, اجتماع امر و نهی مسأله اجزاء, مسأله ضد و تمامی مواردی که در ملازمات عقلیّه, مورد بحث است, در دایره آن قرار می گیرد. شیخ انصاری عناصری مانند: استصحاب بر مبنای عقلی, قیاس, استحسان و استقراء را, در ردیف همین موارد می داند79. زیرا در این موارد نیز, به سبب حکم عقل و البته با واسطه قرار دادن خطابی از شرع, حکم شریعت دانسته می شود80. مثلاً در مورد استصحاب, فقیه این گونه به حکم دست می یابد:
مقدمه نخست: وجود وضوء در سابق یقینی و الآن مورد شكّ است.
مقدمه دوم: به حکم عقل, آنچه در سابق ثابت بوده همچنان ثابت می باشد.
نتیجه: وجود وضوء, شرعاً, ثابت می باشد.
در این مثال و نیز مواردی همانند آن, فقیه با ضمیمه و استناد به حکم عقل (ابقاء) وجود حکم شرعی را کشف می کند.
بنابراین, به اعتقاد شیخ انصاری, در (مستقلات عقلیه) و نیز (غیرمستقلات عقلیّه), چون به سبب حکم عقلی به حکم شرعی می رسیم, در تمامی این موارد, عقل در ردیف ادلّه احکام و منبع استنباط حکم شمرده می شود. جز موارد یاد شده, یعنی جاهایی که فقیه برای کشف حکم شرعی, به قواعد قرآنی و حدیثی تمسك می جوید و بر پایه این عناصر, به استدلالهای عقلی می پردازد, عقل به مثابه ابزار استنباط شناخته خواهد شد.
شیخ انصاری, حجیّت و اعتبار احکام عقلی را, چه در مواردی که عقل منبع و دلیل حکم باشد و چه ابزار استنباط, بی درنگ و بدون تردید می پذیرد:
(لاکلام فی المقام فی حجیّة العلم الحاصل من الادلة الشرعیّة العقلیّة80.)
در حجیت علمی که از دلیلهای شرعی عقلی به دست می آید, هیچ سخنی شنیده نیست.
وی, درستی این باور را بر وجود ملازمه واقعی بین حکم شرع و عقل, بنیان می نهد و در همین راستا به اثبات و تبیین قاعده: (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع), می پردازد. ابتدا, سخن اصولیانی که این ملازمه را نپذیرفته اند, بررسی می کند و این انکار را برخاسته از نگرش ابهام آمیزی می داند که اینان در تصور اساس قاعده دارند. از این روی می کوشد تصوری روشن از قاعده ارائه دهد. به این منظور, معانی (حکم شرع) را از دیدگاههای مختلف می نگرد و مشخص می کند که کدامیك از این معانی, در قاعده ملازمه, منظور می باشد. خلاصه بیان وی:

* گاه, حکم شرعی بر خطابی فعلی و تنجیزی اطلاق می یابد که از سوی شارع یا یکی از امینان او صادر می شود.
* گاه از آن, خطابهای شأنی شارع منظور می گردد.
* و گاه حکم شرعی به معنای اراده قطعی یا کراهت جزمی شارع می باشد.
شیخ انصاری بر آن است که اگر ملازمه حکم شرع, به معنای اول یا دوم, با حکم عقل انکار شود, پذیرفته است; یعنی, نمی توان گفت: هر جا عقل حکم مستقل داشته باشد, شارع نیز حکم و خطاب لفظی در آن مورد دارد. ولی انکار این نوع ملازمه اشکالی در اساس قاعده به وجود نمی آورد; زیرا مدار ثواب و عقاب, اراده و کراهت حتمی شارع است که به کمك این قاعده دانسته می شود.
اگر ملازمه حکم عقل با حکم شرع, به معنای سوّم انکار شود, به هیچ روی پذیرفته نیست, بلکه خلاف قطع عقلی است. زیرا وقتی عقل حُسن یا قبح چیزی را, به گونه ای که فاعل آن شایسته ثواب و عقاب باشد, درك کند, به طور حتم اراده و کراهت شارع نیز کشف خواهد شد. بنابراین, ملازمه حکم عقل و حکم شرع, به معنای اراده و خواست قطعی شارع, انکارناپذیر است:
(ولعمری ان الملازمة بین الحکم العقل وحکم الشرع بهذا المعنی مما لایقبل انکار, فکأنها نار في منار81).
با این همه, وی شواهدی از قرآن, سنّت, اجماع و آرای فقیهان را می آورد و در پرتو استدلالهایی محکم, استواری این نظریه را می نماید82.
سپس, مفهوم کلی قاعده را به بحث می گذارد و معانی مختلفی که امکان تصور دارد, ارائه می کند. اگر چه در مورد این معانی, داوری خاصی از وی مشاهده نمی شود, ولی به کمك سخنان دیگر او, می توان دیدگاه وی را در این باره دانست.
معنای نخست:
(ان یراد منها ان کل ما حکم به العقل حکم بمثله الشرع.)
به آنچه عقل حکم کند, شرع مانند آن حکم می کند.
این معنی با رأی کسانی همسازی دارد که به تطابق حکم عقل و حکم شرع می اندیشند. زیرا براساس این معنی در مواردی که عقل حکم مستقل دارد, دو حکم مطابق با تغایری عقلی و شرعی, وجود خواهد داشت و نیز دو حاکم: عقل و شرع که حکم هر یك بر دیگری انطباق می یابد.
معنای دوم:
(ان یراد منها کل ما حکم به العقل حکم بعینه الشرع).
آنچه عقل حکم کند, عین آن را شرع حکم می کند.
از تصور این مفهوم, بر می آید که در حقیقت, شرع تصدیق کننده حکم عقل است, نه این که حکمی جداگانه, مانند حکم عقل داشته باشد. پس, حکم یکی است, ولی حکم کننده دوتا.نخست عقل حکم می کند و سپس, شرع همان حکم را تصدیق و امضا می کند.
معنای سوّم:
(ان یراد منها ان کل ما حکم به العقل فهو عین ما حکم به الشرع83.)
آنچه عقل حکم می کند, همان چیزی است که شرع حکم می کند.
بر پایه این معنی, نه حکم دو تا خواهد بود و نه حکم کننده.بلکه احکام عقلی بازگویي احکام شرع است. عقل, به مثابه پیام آوری است که احکام شریعت را, در این موارد, بدون هیچ گونه تغییر و کاستی نشان می دهد. پیام آوری باطنی, به سان دیگر رسولان و پیام آوران.
به دیگر تعبیر, در این موارد, عقل زبان شرع است و بازگو کننده خواست و اراده حتمی شارع. به چیزی حکم می کند که شرع نیز, آن را می خواهد و از چیزی باز می دارد که مورد کراهت شارع است. بنابراین, در مورد احکام عقلی, قانون و قانونگذار یکی می باشد. قانونگذار شارع است و عقل پیام رسان قانون.
مطالعه سخنان شیخ انصاری, در کتاب: (فرائد الاصول) نشان می دهد که وی معنی و تفسیر اخیر را از قاعده می پذیرد. یعنی ملازمه حکم عقل و حکم شرع را از آن رو ثابت می داند که عقل نیز, رسول و پیام آور شرع است, پس احکام آن نیز احکام

شرع شناخته می شود. در مبحث (قطع) ـ چنانكه پيشتر نيز ديديم ـ, بر پايه همين تفسير از ملازمه عقل و شرع, حكم عقلی قطعی را بر دليل نقلی مقدّم می شمرد و بر آن بود:

(العقل السليم ايضاً حجة من الحجج, فالحكم المنكشف به حكم بلغه الرسول الباطنی, الذی هو شرع من داخل, كما ان الشرع عقل من خارج84.)

عقل سالم نيز يكی از حجتهاست. پس حكمی كه به سبب عقل كشف گردد, حكمی است كه توسّط رسول باطنی ابلاغ شده است. عقل, شرع درونی آدميان و شرع, عقل بيرونی آنان است.

همين مضمون را در توضيح معنای سوم نيز, می آورد:

(انّ العقل رسول فی الباطن كما انّ الشرع عقل فی الظاهر فحكم الشرع قائم بالعقل حيث انه لسان الشرع.85)

به راستی عقل, رسولی پنهان در باطن و شرع, عقلی آشكار در ظاهر است.پس حكم شريعت, به عقل نموده می شود, زيرا عقل, زبان شرع است.

همسانيِ آشكار اين دو سخن, جای هيچ گونه ابهامی برای پی بردن به ديدگاه وی از معنای اين قاعده, باقی نمی گذارد. بلكه اين هم سويی نشان می دهد كه معنای سوم, ديدگاهِ تفسيری خود اوست. بنابراين بايد گفت, شيخ انصاری, احكام عقلی را بدان جهت حجّت می داند كه آنها را نوعی بازگويی عقلی از احكام شرع می داند.

البته اين نيز واضح است كه باور شيخ انصاری, برآمده از احاديث می باشد. در سخنان معصومين(ع), عقل, حامل رسالتی دانسته شده است به سان رسالت انبياء. امامان(ع) , همان سان كه انبياء را حجت بيرونی شمرده اند,عقل را نيز حجت و رسول درونی معرفی كرده اند:

(يا هشام ان للّه علی الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة, فأمّا الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة ـ عليهم السلام ـ, وأمّا الباطنة فالعقول.86)

ای هشام! خدا بر مردمان دو حجّت دارد: حجت آشكار و حجت پنهان: حجت آشكار رسولان و پيامبران و امامان هستند و حجت پنهان, عقل مردمان است.

عرف

بيشترين كاربرد عرف در مباحثاصولی وفقه شيعی به شناختهای عرفی و بناهای عرفی,اختصاص می يابد.شناختهای عرفی ازفرهنگ گفتاری ومحاوره ای عرف دانسته می شود و بناهای عرفی از سيره رفتاری و تجربه زندگی مردمانی كه كرداری به عقل دارند و برخرد می زيند.

از اين روی, منظور ما از اين عنصر, عرف سالمی است كه از عقل و خرد آدميان بر می آيد و در همين بستر می بالد. شيخ انصاری, عرف را چنين تفسير می كند:

(لاوجه لتوهم اختلاف العرف للعقل وكذلك العقل والسرّ فی ذلك ان العرف لاحكومة له فی قبال العقل بل العرف مرتبة من مراتب العقل, وانّ العرف هم العقلاء87.)

هيچ وجهی برای اين توهّم نيست كه كسی بپندارد, بين حكم عرف و حكم عقل اختلاف است. سبب آن, اين است كه عرف, هيچ گونه حكمی در برابر عقل ندارد, بلكه خود, مرتبه و نمايه ای از عقل است.و به راستی, عرف, همان عقلاست.

اينك, چگونگی كاربرد اين عنصر را در دانش فقه و اصول از ديدگاه شيخ انصاری, مطالعه می كنيم.

كاربرد عرف در اصول

شيخ انصاری, در دانش اصول, در موارد متعددی به عرف استناد می جويد: شناخت مفاهيم الفاظ, تأسيس اصول لفظيه عقلائيّه, حجّيت ظواهر, حجيّت خبر واحد, اثبات برخی اصول عمليه مانند استصحاب, جمع و تقديم ادلّه و موارد ديگری كه عرف را به عنوان دليل تكميلی می شناسد.

در مواردی كه فهم عرفی از دو حالت يك چيز, بقای موضوع باشد, آن را حجّت دانسته و استصحاب را جاری می داند. اگر چه از نظر عقلی و يا دليل شرعی, بقای موضوع دانسته نشود.

(كل مورد يصدق عرفاً ان هذا كان كذا سابقاً, جری فيه الاستصحاب وان كان المشار اليه لايعلم بالتدقيق, او بملاحظة الادلّة كونه موضوعاً بل عُلم عدمه88.)

مواردی که عرف تشخیص دهد, این چیز همان چیزی می باشد که در سابق بوده است, استصحاب درباره آن جاری می شود, هر چند با نگرش دقیق یا با ملاحظه دلیل, آنچه عرف تشخیص می دهد موضوع حکم دانسته نشود. بلکه اگر علم, به خلاف تشخیص عرف نیز پیدا شود, باز استصحاب جاری است.
از آن جا که شناخت موضوع استصحاب را واگذار به عرف می داند. به هیچ روی, فهم دقیق عقل یا دلالت دلیل شرعی را در تشخیص آن, نمی پذیرد. بلکه تنها, فهم و تشخیص عرف راحجتمی شناسد, همچنانکه شناخت عنوان حکم را نیز بر محور فهم عرف می داند. لذا جریان حکم دلیل را در عنوان: (رطب) و (انگور), برای حالت (تَمر) و (زبیب) نیز ثابت می داند, بی آن که نیازی به استصحاب باشد; زیرا عرف, از این دو عنوان, معنای عامّی می فهمد که صورت (تمر) و (زبیب) بودن را نیز شامل می شود89.
الفاظی که در شریعت, موضوع حکم می باشند و شرع, در تبیین مفهوم آنها سخنی نگفته است, شناخت مفاهیم آنها را به عرف عام90 ارجاع می دهد:
(لو فرض کون الکلام فی معنی اللفظ کان اللازم حمله علی العرف العام اذا لم یکن عرف شرعيّ91.)
اگر سخن در معنای لفظ باشد و عرف شرعی درباره آن یافت نشود, باید لفظ, بر معنایی که عرف عام از آن می فهمد, حمل گردد.
شیخ یوسف بحرانی دراین باره می نویسد:
(الواجب فی معانی الالفاظ الواردة فی الاخبار حملها علی عرفهم, صلوات الله علیهم, وما لم یعلم فهو بناءً علی قواعدهم یرجع الی العرف العام.92)
معانی الفاظی که در احادیث وارد شده است, باید بر عرف معصومین(ع) حمل گردد و اگر از عرف ایشان(ع) معنایی دانسته نشود, از قواعد آنان بر می آید که به عرف عام باید رجوع شود.
همان گونه که مشاهده می کنید, شیخ انصاری در صورتی فهم عرفرا مرجع تبیین مفاهیم می داند که عرف شرعی درباره آن وجود نداشته باشد, ولی شیخ یوسف بحرانی معتقد است: در صورت مجهول بودن عرف شرعی, به فهم عرفی رجوع می شود.
شیخ انصاری, جمع بین تعارض دو دلیل را مانند تعارض دلیلهای: عام و خاص, نص و ظاهر, ظاهر و اظهر و مطلق و مقید, برخاسته از فهم عرفی می داند و این شیوه همسازی دو حدیث ناهمگون را, (جمع مقبول) می نامد93. منظور وی, گونه جمعی است که عرف آن را می فهمد و می پذیرد94.
همان گونه که پیشتر یاد کردیم, برای اثبات حجیّت ظواهر کتاب95, سنّت96, خبر واحد ثقه97 و نیز برخی ادلّه اجتهادی دیگر, به عرف تمسك می جوید و اعتبار شرعی این ادلّه را بر پایه همین عنصر ثابت می داند.
اگر چه از مواردی که استناد شیخ انصاری به عرف یاد شد, صراحتی برنگرش منبعی عرف, دانسته نمی شود, به گونه ای که این عنصر به تنهایی کاشف از حکم شریعت باشد, ولی بی تردید این نتیجه به دست می آید که وی, عرف را هم ابزار شناخت منابع احکام می داند, مانند مواردی که برای اثبات حجّتها و دلیلهای حکم, به عرف استناد می کند و هم ابزار شناخت مضامین و مفاهیم آنها, مانند مواردی که فهم موضوع یا عنوان حکمی را به عرف واگذار می کند.
کاربرد عرف در فقه
شیخ انصاری, با همه توجهی که به مقوله های عقلی و فلسفی در تبیین مسائل فقهی دارد و در شیوه استدلالی خویش, بیشترین استفاده را از آنها می کند, ولی هرگز از توجه و عنایت به عنصر عرف در فقه, غفلت نمی ورزد; زیرا اهمیّت فهمهای عرفی, که دستورات شریعت بر پایه آنها بیان شده, هیچ بر وی پوشیده نیست.
مطالعه موارد بسیاری که شیخ انصاری این عنصر را در فهم احکام فقهی به کار گرفته است, اهتمام او را به آن نشان می دهد. در جای جای کتاب: مکاسب98 و نیزسراسرآثار فقهی دیگر,مانند: کتاب طهارت, زکات, خمس و... این عنصر را در بررسیهای اجتهادی مطرح می کند و بر پایه آن به استدلال و استنباط می پردازد. در

مجموعه آرای وی, استناد و استشهاد به فهم عرف, بسیار مشاهده می شود كه بر شمردن آن همه, نه هدف این نوشتار است ونه مجالی برای بازگویی آنها.ازاین روی گزینشی اندك ازآن بسیار را عرضه می داریم:

تبیین عرفی احادیث

مشهور فقها, به طهارت غساله (آبی كه در تطهیر استفاده شده است) معتقدند و نیز در عدم جواز وضوء و غسل با آب غساله, اتّفاق نظر دارند. اما در جواز تطهیر اشیاء با آن, دو دیدگاه وجود دارد: برخی جایز می دانند و برخی خیر. فقیهانی كه رأی نخست را پذیرفته اند, به روایتی استناد جسته اند كه امام در آن روایت, به ریختن آب غساله,امر می كند. اینان, با تمسّك به ظاهر همین سخن امام(ع), بر آن شده اند كه استفاده از آب غساله در تطهیر نیز جایز نیست.

شیخ انصاری, دیدگاه دوم را می پذیرد و با تبیین عرفی مضمون حدیث, دیدگاه نخست را نادرست می شمارد:

(ان الروایة واردة علی نحو المتعارف من عدم جمع الغساله ثم استعمالها.99)

امام(ع), در این روایت, از شیوه معمول عرف سخن گفته است. متعارف نزد مردمان آن است كه آب غساله را می ریزند و آن را برای استفاده مجدد جمع آوری نمی كنند.

بنابراین, به نظر شیخ, عدم جواز تطهیر از آن فهمیده نمی شود.

مراد عرفی شارع

فقها بر آنند كه استفاده از سؤر زن حایض برای وضو, به طور مقیّد مكروه است. اما در بیان قید, اختلاف دارند. بعضی حكم كراهت را به صورتی مقید دانسته اند كه زن از نظر دوری و پرهیز از نجاست مورد اتّهام باشد و برخی به صورتی كه به رعایت طهارت از وی, ایمن نباشیم.

این اختلاف, از آن روست كه در روایت قید حكم این گونه آمده است:

(... اذا كانت مأمونة فلابأس.)

اینان, در معنی و تفسیر واژه (مأمونة) اختلاف نظر دارند: گروهی قید را به صورت نخست بیان كرده اند و گروهی به صورت دوم.

شیخ انصاری, به دور از این پیچیدگیهای لفظی, معنای سخن امام(ع) را به فهم عرف ارجاع می دهد:

(لكن الانصاف ان المراد بالمأمونة الفرد المتعارف وهی التی لاتتهّم لقلّة مبالاتها بالنجاسة100.)

انصاف اقتضا دارد كه بگوییم مراد از (مأنونة) بودن زن, مصداق متعارف آن است و او زنی است كه از جهت كم مبالاتی به نجاست, مورد اتّهام نباشد.

سهولتهای عرفی

شیخ انصاری, شستن و ازاله عین را در تطهیر نجاست كافی می داند. بر آن است كه بر طرف كردن عوارض آن, مانند: رنگ و بو لازم نیست. زیرا, گرچه از دید فلسفی,این عوارض نیز جوهرند, چون انتقال عرض محال است و از این دیدگاه, هنوز نجاست باقی است, ولی وی عقیده دارد: دقتهای عقلی و فلسفی در این موارد معیار نیست, بلكه نظر عرف اعتبار دارد و در نظر عرف, وقتی عین نجاست شسته شود, نجاست زدوده شده است.

وی این اعتقاد را بر پایه باور به قاعده ای عام, استوار می داند كه آنچه در قرآن و حدیث به صورت مطلق آمده است, باید با فهم و دید عرفی معنی شود:

(لاریب فی انصراف الإطلاقات الی العنوانات العرفیّة101.)

بدون شك, اطلاقات احكام به عناوین عرفی انصراف دارد.

تشخیص عرفی

در شریعت اسلام, مردگان را پس از غسل و شستن, با سه جامه می پوشانند كه در فقه تكفین نامیده می شود. این, احترامی از سوی عرف و شرع برای میّت است.

حال اگر در موردی بین ولیّ میت و وارثان او در كیفیت جنس جامه ها, اختلاف پیش آید و یا این كه وارثان میّت, بچه های نابالغ باشند, در این صورت نوع جنس (كم بها یا پُربها) چگونه تعیین می گردد و رأی كدام مرجع حقوقی, در این باره, معتبر است؟

شیخ انصاری, سخن محقق ثانی (محقق كركی) را در این باره باز می گوید كه وی, رأی عرف را معیار و مرجع تشخیص می داند و نیز سخن شهید ثانی كه نظر محقق را پسندیده و در تأیید آن اظهار می دارد:
(لانّ العرف هو المحكم فی امثال ذلك مما لم یرد فیه تقدیر شرعی).
زیرا در مثل این موارد كه از شرع اندازه ای نرسیده, عرف مرجع حكم می باشد.
شیخ انصاری نیز رجوع به عرف را در این موارد, رأیی پسندیده می داند و آن را نیكو می شمارد102.
توانایی عرفی
مالی كه به غصب درآمده باشد, زكات به آن تعلق نمی گیرد. این حكم, تقریباً, مورد اتّفاق همه فقهای شیعه است. چنین است مال غایب كه در دسترس مالك نباشد و نیز مالی كه به صورت قرض به دیگری پرداخت شده و توان دست یابی به آن نباشد. در هر یك از این سه صورت, اگر مالك بر بازگیری قدرت یابد, فقها با استناد به احادیث, به وجوب پرداخت زكات حكم كرده اند. اما در چگونگی و نحوه پیدایيِ قدرت و توان بازگیری, اختلاف دارند.
در این میان, شیخ انصاری این پیرایه ها ی لفظی و جدالهای گفتاری را رها می كند و عنایت به عرف را توصیه:
(لكن التحقیق الرجوع فی معنی القدرة علی الاخذ الواردة فی النص, والتمكن من التصرّف الواردة فی معقد الاجماع, الی العرف لانّه المحكم فی مثله103.)
به مقتضای تحقیق, معنای (قدرتِ بازگیری) كه در روایات آمده و نیز شناخت معنای (تمكّن بر تصرّف) كه مورد اجماع می باشد, باید با رجوع به عرف شناخته شود, زیرا تشخیص این گونه موارد, به عرف واگذار شده است.
شیخ انصاری مسائل فقهی دیگری مانند: شناخت مالیّت اشیاء104, معنای دشنام و موارد تحقّق آن105, تشخیص مكیل یا موزون كالا106, تمییز كالای معیوب از غیر آن 107, و... را بر اساس عنصر عرف تبیین می كند و حكم شریعت را درباره آنها می نمایاند.
به هر حال, اگر چه عنصر عرف در تفكّر فقهی شیخ انصاری, كاربرد منبعی برای صدور حكم ندارد, بلكه بعد از تشخیص موضوع كلی از لسان دلیل, چه بسا در تطبیق آن بر خارج, سهولت و تسامح روا می دارد. و مراد شارع را به آسانی و به دور از پیرایه ها و پیچیدگیهای به ظاهر علمی, تعیین می كند. این آسانگیری عرفی كه از وی مشاهده می شود. به راستی درخور تحسین و شایسته الگوگیری است. زیرا, به اعتقاد همه فقیهان, احكام و دستورهای شریعت, براساس و طبق متفاهم عرف, بیان شده است. پس فهم عرفی بهترین شاخص برای دست یابی به مراد شارع خواهد بود.
علاوه, عرف گرایی با روح كلّی شریعت كه بر سهولت و وسعت و فراخی نهاده شده است, همسازی وتطابق بیشتر و بهتری دارد.
با بیان دو نتیجه برآمده از تفكر عقلی و عرفيِ شیخ انصاری, این گفتار را به پایان می بریم.
1 . فرهنگ (خردباوری)
اندیشه ها و آرای خردپسند شیخ انصاری, شیوه تعقلی و استدلال جوییهای وی در عرصه فقه و اصول, باوری است نو از تفكّر عقلی و پدید آورنده فرهنگی نو در این دو علم.
در این فرهنگ, فقیه در مقام شناخت احكام, شارع را باید(قانونگذاری) خردمند بشناسد نه (مولایی) حاكم. فرد مسلمان را ایمان آورنده به قوانین, در تصور آورد, نه تسلیم عبدی در برابر مولی.
معنای بی روح, جامد, سرد و رسوب یافته ای كه دو واژه (عبد) و (مولی) در فرهنگ فقهی به ذهن می آورد, با آنچه امروز بر عینیّت حیات دینی آدمیان حاكم است, فاصله ای بسیار دارد. افزون آن كه اگر فرهنگ قرآن و سخنان معصومین(ع) را در زمینه أحكام بنگریم, به هیچ روی, تنزیلی این چنین در آنها نیز نمی یابیم.

فرهنگی که در آن, عقل در نهاد هر آدمی حجّت باطنی, و به تعبیر شیخ انصاری شرع درونی, دانسته شود و نتیجتاً احکام و رهنمودهای عقلی نیز در زندگی انسانها اعتباری درخور و شرعی بیابد. در باور دینيِ فقیهان, تمامی احکام شریعت بر پایه مصالح و مفاسد, استوار می باشد و شارع در چهره تشخیص دهنده خردمندی که آفریننده خرد است و به طور کامل مصالح و مفاسد آدمیان را به نیکی می شناسد. پس بایسته است فرهنگ فقه نیز, بر پایه همین باور شکل یابد و در سراسر دلیل شناسیهای اصولی و حکم شناسیهای فقهی, فرهنگِ (خردباوری) جایگزین فرهنگی گردد که همواره سخن از (مولی) و (عبد) به میان می آورد.

طبیعتاً این فرهنگ, تعبّدهای نابجایی را برای فقیه همراه دارد, قدرت و توان خرد را از وی سلب می کند و ناخودآگاه او را از فهم بسیاری مسائل که در خور خردمنديِ خدادادی اوست, باز می دارد و در نهایت, پیامدهایی از این شمار:

* ایستایی در تطبیقهای فقهی: فرهنگ موجود فقه, روح جرأت و جسارت تفکّر و اندیشه را در اجتهادهای زنده فقهی, از فقیه باز می ستاند و بیشتر او را وا می دارد که از پاگذاردن در این میدانهای فکری به دور بماند. زیرا پرواهای فکری که از طبیعت این فرهنگ بر می خیزد و در فکر و روح فقیه می نشیند, به تدریج و ناخواسته او را از بازاندیشی, باز می دارد.

* احتیاطهای فتوایی: دومین پیامد بارز این فرهنگ, این است که فقیه به احتیاطهای فتوایی و گاه توقّف و بی رأیی در مسائل دینی دچار می شود. می توان گفت بسیاری از این خلأهای حکمی (توقّف) یا افزایشهای تکلیفی (احتیاط) ریشه در همین فرهنگ دارد. زیرا وقتی احکام و مسائل فقهی درآینه تمام نمای (تعبّد) نگریسته شود, تصوّرِ عصیان در برابر (مولی), گاه واکنشی را در فقیه (عبد) به وجود می آورد که به جز نص, بر هیچ چیز اعتماد نکند.

اما بر پایه اندیشه دیگر, اگر شارع در مقام حکم و قانونگذاری, خردورزی کامل و بی نهایت, شناخته شود و فرهنگ (خردباوری), فرهنگ فقهی فقیه درآید, فهمها و هدایتهای راستین عقل نیز, عبودیت خدا و پیروی از احکام قطعی عقل, پیروی شرعی, تلقّی خواهد شد. در این صورت, مباحث و گفت و گوهای فقهی, بر محور (تعبّد) و (تفکّر), در خواهد آمد و (تعقّل) نیز سنگ بنای تفکّر تطبیق و استنباط خواهد گردید و در نهایت, چرخه اجتهاد در چرخشی همراه با زندگی آدمیان و همگام با نیازمندیهای متغیّر دینی آنان, پیش خواهد رفت.

2 . آشنایی با فرهنگ عرف

پیشتر دیدیم, توجه و عنایت شیخ انصاری به عنصر عرف از شاخصه ها و برجستگیهای بارز تفکر فقهی اوست. این توجه از شخصی چونان او, با آن که به دقّت و موشکافیهای فکری, خرداندیشی و استدلال پردازی شهرت دارد, نقش و اهمیتی را از این عنصر نشان می دهد که به هیچ روی در فرهنگ فقه, نمی توان آن را نادیده انگاشت.

البته دلیل این اهمیّت روشن است. زیرا قوانین شریعت, مخاطبهایی به گستره همه مردمان و تمامی انسانها دارد و شارع در مقام قانونگذاری و بیان حکم, با فرهنگ و فهم عرفيِ همین مردمان سخن گفته است. پس, شناخت درست این قوانین, با همین فرهنگ ممکن خواهد بود, نه با باريك اندیشیهای گروه و قشری خاص. فقها, فرهنگ و فهم باز عرفی را باید در شناخت احکام به کارگیرند, نه با فهم صیقل یافته, و باريك تر از موی خود! دستورهای شرع به (فرشیان) را آن چنان عرضه کنند که (عرشیان) نیز به مراد شارع دست نیابند.

از همین روی, آشنایی و أنس کامل فقیه, به فرهنگ عرف و تفاهمهای عرفی, برای وی ضرورتی بسیار دارد.

البته این مهم, چه بسا بر هیچ فقیه و کارشناس فقهی پوشیده نباشد, بلکه آنچه مهم می نماید, واقعیت و عینیّت فکری فقیه است که در مقام اجتهاد و حکم شناسی چه اندازه به این عنصر توجه و عنایت دارد و به چه میزان آن را در استنباطهای خویش به کار می گیرد.

نگرش و مطالعه دیدگاه عرفی شیخ انصاری, بویژه در فقه, به خوبی پژوهشگر را با قلمرو گسترده و نقش مهم و پویای عرف, در گستره مسائل فقهی, آشنا می کند.
در این جا, این نکته نیز در خور توجه است که فقیه, در عین دور بودن از متن اجتماع و اشتغالِ صرف به تعلیم, تعلّم و پژوهشهای علمی, چگونه می تواند فرهنگ و تفاهمهای عرفی را بداند؟
عرف عنصری پویا و متغیّر است, همگام با زمان و عینیّتهای متحول زندگی به پیش می رود. از این روی, عرف هر روزگار, با روزگار پیشین متفاوت است و به اختلاف زمانها اختلاف می یابد. ثروت, فقر, توانمندی, اسراف, رفاه, تنگدستی, تجمّل, معاهده, عقد, تدلیس و مفاهیمی این گونه, که در قوانین شریعت نیز آمده است, در طول زمانها, اشکال گوناگونی به خود می گیرند و در هر روزگار, فهم عرفی از این واژه ها, به گونه ای متفاوت از پیش می باشد.
در این صورت, فقیهی که از فرهنگ بازار و عرف رایج کسب, تجارت و... به دور است و چه بسا هیچ آگاهی و اطلاعی از آنها ندارد, چگونه می تواند مفاهیم عرفی این مسائل را از آیات و احادیث بفهمد؟ اساساً, اگر با فهم ناآشنا و نامأنوس خویش به تبیین عرفی آنها بپردازد و بر پایه آن, استنباط حکم کند. آیا اجتهاد و فتوای او حجّت است؟
بویژه امروز که پدیدارهای جدید, فعالیتهای گسترده فقهی را به دنبال آورده است, نقش تعیین کننده این عنصر بیشتر می نماید. برای درك و فهم موضع شریعت, در مورد قوانین و قراردادهای سامان یافته عرفی, جز تمسّك به حجیّت بناهای سالم عرف, مستمسك دیگری وجود ندارد. از همین روی, برخی فقیهان و اساتید حوزه, برآنند که مسایلی مانند:
عقد بیمه, سرقفلی, معاملات بانکی, تأسیس شرکتهای سهامی و مضاربه ای, حق تألیف و تصنیف, ثبت اختراعات و اکتشافات و بسیاری عقود مستحدثه از این قبیل, بدون استناد به اطلاقات, صحیح و حجّت است. زیرا عرف عقلاء بر درستی آنها اتفاق دارند و با اصول شریعت نیز تنافی ندارد108.
ختام سخن در این باره را, کلام امام راحل, قرار می دهیم:
(احکام شریعت و وظایف عملی که در کتاب و سنّت بیان شده است, در سطح فهمهای رایج و شناختهای بسیطی است که هر فردی از مردمان, می تواند به حقیقت آنها برسد. بدین سبب, بر فقیه واجب است به محاورات عرفی, أنس داشته باشد و مسائلی که در میان عرف متداول است, به خوبی بفهمد و از مسائل عقلی و فلسفی در فهم عرفی و مطالب بازاری, اجتناب ورزد. به راستی خطاهای بسیاری از بزرگان می شناسیم که به سبب دوری از فرهنگ عرف, به آنها دچار شده اند109.

پاورقیها:
15 . (اصول کافی) ج2/415.

17 . (همان مدرك), ج1/327; ج13/230.

18 . (من لایحضره الفقیه), شیخ صدوق, ج1/30, دارالتعارف, بیروت; (الامالی), شیخ صدوق/611; (بحارالانوار), علامه مجلسی, ج47/169; مؤسسة الوفاء, بیروت; (مستدرك الوسائل, ج2/459.

106 . (همان مدرك)/191 ـ 193.

109 . (تهذیب الاصول), جعفر سبحانی, ج2/051.

10 . (مطارح الأنظار), ابوالقاسم کلانتری/192, مؤسسة آل البیت.

103 . (كتاب الزكوة), شيخ انصارى, فى انّه لازكوة فى المغصوب. اين كتاب, همراه (كتاب الطهارة), به چاپ رسيده است.

13 . (فرائد الاصول), شيخ انصارى ج1/61.

16 . (وسائل الشيعة), ج18/75 ـ 89.

1 . (زندگانى و شخصيّت شيخ انصارى), مرتضى الانصارى/69.

107 .(همان مدرك)/270.

108 . (العروة الوثقى), سيد محمد كاظم يزدى/595, دارالكتب الاسلامية, تهران; جزوه درس آيت الله منتظرى, خارج مكاسب, تاريخ 3/9/71; (فقه الامام جعفر الصادق), محمد جواد مغنيه, ج2/18 ـ 19, دارالتعارف بيروت.

11 . (وسائل الشيعة), ج18/28, 30, 39, 140; (عوالى اللئالى),ابن ابى الجمهور, تحقيق: شيخ مجتبى عراقى ج4/401, مطبعة سيد الشهدا; (الصافى), فيض كاشانى, ج1/21, مؤسسة الاعلمى, بيروت; (التوحيد), شيخ صدوق, تحقيق: سيد هاشم حسينى,/91, انتشارات اسلامى, وابسته به جامعه مدرسين, قم; (تفسير عياشى), ج 1/17; (مجمع البيان), طبرسى, ج1/8, دار مكتبه الحياة.

14 . (اصول الكافى) ج1/54, 63; (وسائل الشيعه), ج18/82.

12 . امام باقر(ع) در پايان سخنانى مفصّل, به قتاده, از محدثان عامّة, مى فرمايد: (ويحك يا قتاده انّما يعرف القرآن من خوطب به). (واى بر تو اى قتاده, براستى, خطاب شدگانند كه به فهمى عميق از قرآن مى رسند) ر . ك: (اصول كافى), ثقة الاسلام كلينى, تحقيق: على اكبر غفارى: ج8/312, دارالتعارف, بيروت.

19 . (فرائد الاصول), ج1/59.

104 . (مكاسب)/9, 14.

105 .(همان مدرك)/32.

102 .(همان مدرك),المقصد الرابع, فى تكفين الاموات.

100 . (همان مدرك)/62.

101 . (همان مدرك), النظر السادس, فى النجاسات.

22 . (سوره توبه), آيه 82.

24 . (سوره بقره), آيه 275.

25 . (سوره نساء), آيه 29.

2 . (همان مدرك)/72, به نقل از كتاب: (لمعات البيان), تراب دزفولى, خطّى.

21 . (مناهج الاحكام), مولى احمد نراقى/158. اين كتاب با عنوان (مناهج الاصول) به چاپ رسيده است.

20 . (همان مدرك) / 64 ـ 56.

28 . (سوره انعام), آيه 153.

29 . (سوره انبياء), آيه 7.

26 . (سوره بقره), آيه 283.

23 . (سوره مائده), آيه 1.

27 . (سوره نساء), آيه 5.

39 . (همان مدرك), ج1/109.

35 . (فرائد الاصول), ج1/108.

30. (سوره نحل), آيه 75.

31 . (سوره توبه), آيه 91.

36 . (همان مدرك), ج2/790.

3 .(فقهاى نامدار شيعه),عقيقى بخشايشى329/.

32 . (فرائد الاصول), ج1/65.

34 . (همان مدرك) / 211 ـ 210.

33 . (مطارح الانظار)/240.

37 . (همان مدرك) /781.

38 . (همان مدرك) /778.

47 . (ذخيرة المعاد), سبزوارى/50.

49 . (فرائد الاصول), ج1/80.

4 . (معالم الجديدة) شهيد صدر .

44 . (همان مدرك)/161.

48 . ((المعتبر), محقق حلّى/6.

46 . (الذكرى), شهيد اول.

40 . (همان مدرك)/156.

41 . مانند اين سخن از وى كه مى گويد: (وقد بيّنا فى مواضع كثيرة من كتبنا, الخبر الواحد لايوجب العلم, و(لايقطع) على صحّته وان رواه العدول الثقات). در جاهاى بسيارى از كتابهايمان بيان كرده ايم كه خبر واحد علم آور نيست و بر صحّت آن قطع حاصل نمى شود, هر چند عادل ثقه آن را نقل كند). (رسائل الشريف المرتضى),اعداد: سيد احمد حسينى, ج2, رسالة فى الرّد على اصحاب العدد/30, دارالقرآن الكريم, قم.

42 . (اصول الفقه), مظفّر, ج2/79, نشر دانش اسلامى.

43 . (فرائد الاصول), ج1/174.

45 . (همان مدرك)/79.

52 . (همان مدرك)/9, 95.

53 . (همان مدرك)/102 ـ 103.

54 . (همان مدرك) /138 ـ 139.

51 . (همان مدرك)/81.

56 . (مكاسب), شيخ انصارى/114.

59 . (مبادى فقه و اصول), دكتر عليرضا فيض/46, دانشگاه تهران.

5 . شاگردان بهبهانى كه پس از وى در رأس قرار گرفتند و تلاشهاى علمى او را دنبال كردند عبارتند از: سيد مهدى بحرالعلوم (م:1212) نگارنده كتاب: (المصابيح), شيخ جعفر كاشف الغطاء (م:1228) نگارنده كتاب: (كشف الغطاء), سيد على طباطبائى, (م: 1213) نگارنده كتاب: (قوانين الاصول) و (مناهج الاحكام).

55 . (همان مدرك)/158 ـ 159.

58 . (فرائد الاصول), ج1/89.

50. (همان مدرك)/83.

57 . (همان مدرك)/127.

67 . (فرائد الاصول), ج1/18.

69 . (همان مدرك)/237.

6 . (بحرالفوائد), ميرزا محمد حسن آشتيانى, ج1/52.

60 . (فرائد الاصول), ج2/542.

65 . (اختيار معرفة الرجال, معروف به رجال كشى) شيخ طوسى, تصحيح: حسن مصطفوى/224, دانشگاه مشهد.

62 . (همان مدرك)ج1/15 ـ 21.

68 . (مطارح الانظار)/240.

61 . (همان مدرك)/544, 554.

66 . (امالى شريف مرتضى), ج1/127.

63 . (مطارح الانظار) /229 ـ 245.

64 . (فرائد الاصول), ج1/15.

71 . (وسائل الشيعه), ج5/453 ـ 454.

78 . (أوثق الوسائل), ميرزا موسى تبريزى / 433.

7 . (اعيان الشيعه), سيد محسن الامين, ج48/43, دارالتعارف للمطبوعات, بيروت.

74 . (فرائد الاصول), ج1/19.

75 . (همان مدرك) /20.

76 . (مطارع الانظار)/229.

70 . (همان مدرك).

73 . (مطارح الانظار)/237.

79 . (فرائد الاصول), ج2/544.

72 . (مستمسك العروة الوثقى), آية الله محسن حكيم, ج7/374, كتابخانه آية اللّه مرعشى نجفى.

77 . (همان مدرك).

86 . (اصول كافى), ج1/16.

83 . (همان مدرك)/234.

80 . (مطارح الانظار) /233.

85 . (مطارح الانظار)/234.

8 .(وسائل الشيعه), شيخ حرعاملى ج18/84, دار احياء التراث العربى, بيروت.

80 . (اوثق الوسايل)/433.

81 . (همان مدرك)/230.

82 . (همان مدرك)/240 ـ 243.

84 . (فرائد الاصول), ج1/19.

89 . (همان مدرك) /695 ـ 696.

88 . (فرائد الاصول), ج2/639.

87 . (مطارح الانظار)/150 ـ 151.

90 . عرف عام, عرفى است كه در تمام عصرها از زمان شريعت, تاكنون جارى مى باشد, در برابرِ عرف خاص كه به عصر يا مكان و يا گروه خاصى, اختصاص دارد.

97. (همان مدرك)/161 ـ 163.

91 . (مكاسب) /193.

99 . (كتاب الطهارة), شيخ انصارى/55, مؤسسة آل البيت, قم.

92 . (الحدائق الناظرة), شيخ يوسف بحرانى,ج1.

94 . (اصول الفقه), مظفر ج2/205.

95 . (فرائد الاصول), ج1/63.

98 . از جمله نگاه شود به صفحات: 4, 15, 83, 93, 267.

96 . (همان مدرك).

9 . (فرائد الاصول), شيخ انصارى, ج2/778,انتشارات اسلامى, وابسته به جامعه مدرسين, قم.

93 . (فرائد الاصول), ج2/779.